

مفهوم ومناهج الاجتهاد
في المقاربات الحداثية لآيات الأحكام
~ تقويم وتحليل ~

د. أحمدي الشيخ التجاني
كلية الآداب جامعة نواكشوط ـ موريتانيا

تمهيد

إن اهتمام المنظور التفسيري التقليدي بالمناهج الموصلة إلى تحديد المعنى وتوليد الدلالات، أنتج وضع قواعد عامة يحتكم إليها من أجل قراءة النص القرآني، وهذه القواعد تحوي مبادئ الشريعة التي بنيت عليها وهي قصد الشارع من تشريع الأحكام، وهي تشكل مدخلا هاما ورئيسيا لتحديد المعنى، وميزانا ضابطا لتفسير النصوص، ومن ثم يدق نظر المجتهد في المعنى الذي اجتهد فيه بقدر توغله في العلل واضطلاعه بالمقاصد، وإلا أثبت حيث يجب النفي، ونفى حيث يجب الإثبات.



إلا أن هذا المسلك الاجتهادي الأصيل لم يسلم من المعارضة، فقد وجدت اجتهادات كثيرة خالفت هذا المنهج، وحاولت جاهدة تشويهه أو تمويهه ما استطاعت لذلك سبيلا، وأبرز مثال على ذلك مسلك الاجتهاد

في النص القرآني عند الطوائف الدينية كالخوارج والمعتزلة، والباطنية...، لكن مع ذلك لم تستطع أن تنسج اجتهاداتها في النسق الاجتهادي العام.

وفي العصر الحديث نشهد نسقا اجتهاديا جديدا، تطرحه الحداثة العربية، وهو يحاول أن يقطع الصلة مع المعارف والآليات الاجتهادية التقليدية، ويبني معارف جديدة بأدوات غير مألوفة في حقل الدراسات الدينية الإسلامية، فهو ينظر إلى المغزى والمقصد من النص القرآني، وهو أن يصبح وعاء لكل مضمون معاصر، وقالبا لكل واقع جديد.

كما يعتقد بتاريخية المنظومة التفسيرية وما أنتجته من مواقف ورؤى، واندراج تلك المواقف والرؤى ضمن حدود معرفية تستجيب لأفق القدامى. وينظر إليها باعتبار أنها بنيت على إيديولوجيات خلفت آثارا على الوعي الجمعي، أهمها الحد من حرية المؤمن في التعامل مع النص القرآني وتوجيه تعامله توجيها مخصوصا، ويعتبر تلك العلوم والقواعد مصادرات متحكمة، فهو يسعى إلى تعرية تلك التي يسميها المصادرات المتحكمة في الفكر الإسلامي وتفكيكها من نسقها الأصلي.

وهذه الورقة ستكرس الجهد المستطاع من أجل تجلية هذا النسق الاجتهادي العصري، وذلك من خلال دراسة الأفكار والمبادئ المحددة لمفهوم الاجتهاد ومبادئ وأسس منهجية الاجتهاد في المقاربات الحداثية العربية المعاصرة حول تفسير القرآن الكريم من قبيل المقاربة القانونيّة الدستوريّة («القرآن والتشريع» للصادق بلعيد و«الإسلام والحريّة» لمحمّد الشرفي)، والمقاربة المقاصديّة السهميّة («تطوير شريعة الأحوال الشخصيّة» لمحمود محمّد طه و«أمّة الوسط» لمحمّد الطالبي)، والمقاربة التاريخيّة النقديّة («تاريخيّة التفسير القرآني» لنائلة السلّيني و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ» لعبد المجيد الشرفي)، والمقاربة الجندريّة الهيرمينطوقيّة («القرآن والمرأة» لأمينة ودود).

وهناك أسئلة إشكالية تطرح نفسها، تتعلق برؤية الاجتهاد عند الحداثيين وتنزيلها على النص القرآني، والمناهج الموظفة وذلك من خلال المقاربات الحداثية، وانعكاس كل ذلك على مفهوم الاجتهاد وأسسه وآلياته، وهي: كيف تمثلت المقاربات الحداثية

الاجتهاد خصوصا في تفسير القرآن الكريم؟ ما هي أهم المقاربات التي يقدمها الفكر الحداثي في التفسير ومقاصدها من خلال منظوره وقراءاته الحداثية، وكيف تتحدد؟ وما هو السبيل الأمثل لتوظيفها في بناء منظومة الاجتهاد المعاصرة؟

أولا ـ الاجتهاد في المقاربات الحداثية للقرآن: الماهية والأسس

يبحث في مفهوم الاجتهاد الحداثي، وأسس منهجيته، وذلك انطلاقا من المقاربات محل الدراسة، وسيكون ذلك في نقطتين:

1 ـ ماهية الاجتهاد في المقاربات الحداثية

تشهد مدونات التفسير القرآنية على التنوع المعرفي لدى المسلمين، واحتضانها مختلف المذاهب والتيارات والطوائف الدينية؛ واستفادتها من مختلف العلوم، غير أن المناقشات العلمية والمساجلات المعرفية في تفسير وتأويل النص القرآني، لم تخلُ من التوظيف الإيديولوجي والتوجيه الطائفي للنصوص القرآنية؛ ولعل من تجليات هذا الصراع الفكري سيطرة مذهبين على التفسير، مذهب التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي، وهذا الانقسام ولد جدلا مستمرا مستعصيا على الحل، وحرم الأمة من إيجاد نسق اجتهادي يأخذ بإرث سلف الأمة، لكنه أيضا يسترشد بسياقات النص ومعطياته الحضارية والكونية والروحية، ولعل هذا ما حدا بالباحث لؤي صافي، إلى القول: إن: «انقسام مثقفي الأمة ومفكريها بين الاتجاهين الإسلامي والعلماني يعود من حيث دواعيه النظرية إلى الكفاية المتمثلة في تشديد الفئة السابقة على مصدرية الوحي المعرفية ومرجعيته القيمية وإصرار الفئة اللاحقة على كفاية العقل في توليد التصورات وإنشاء القيم»[1].

> إن اهتمام المنظور التفسيري التقليدي بالمناهج الموصلة إلى تحديد المعنى وتوليد الدلالات، أنتج وضع قواعد عامة يحتكم إليها من أجل قراءة النص القرآني.

1. لؤي صافي، **الوحي والعقل بحث في إشكالية تعارض العقل والنقل**، مجلة: إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، عدد:11، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ ماليزيا، شتاء 1418هـ ـ 1998م، ص:49ـ50. (المصادر معلوماتها الكاملة في فهرس المصادر).



فمن يتمسك بظواهر النصوص وحرفيتها، يخاف من عبثية قراءة النص القرآني قديما وحديثا، واستحالة القراءة الموضوعية؛ إذ: «رهن المعنى في دلالته التاريخية مثَّل خطراً على الفكر الإسلامي، وعلى النص القرآني ذاته، إذ جرَّد كلام الله من الشهادة الخالدة على الناس والتحرك الإيجابي مع صيرورة التاريخ البشري. لقد كانت دوافع أصحاب هذا الاتجاه مفهومة، إذ واجهوا تياراً لا يقل خطورة على النص منهم، وهو تيار غالى في تجاهل المعنى التاريخي وأنتج تأويلات شاذة بعيدة عن مقصدية المبدع المنزل»[2].

تشهد مدونات التفسير القرآنية على التنوع المعرفي لدى المسلمين، واحتضانها مختلف المذاهب والتيارات والطوائف الدينية.

ولعل من مظاهر ذلك كثرة التأويلات المنحرفة عن المعنى القصدي للقرآن الكريم؛ وتكييف النص القرآني وفق معتقدات مذهبية وطائفية، لكي يستجيب النص لأطروحات أصحابها: «الذين أخطئوا في الدليل والمدلول، مثل طوائف أهل البدع اعتقدوا مذهباً يخالف الذي عليه الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة، كسلف الأمة وأئمتها، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم تارة؛ يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه»[3].

وهذا يعني أن النص القرآني كان عرضة لتأويلات لم ترق إلى مستوى النضج المعرفي، ولعل من أسباب عدم نضجها وقصور نظرها في استنطاق النص؛ طبيعة المناهج الموظفة في التأويل، وأدوات هذه المناهج الموجهة مذهبيا وطائفيا، وتسخير اللغة لخدمة هذه التوجهات العقائدية؛ ومن ثم توارى المقصد الحقيقي خلف أسوار التحكم في النص؛ دون مراعاة مقاصد المتكلم المتعالي.

والمتأمل اليوم للاجتهادات الحداثية للقرآن الكريم يدرك أنها تجاوزت حدود تأويلات الطوائف غير المنضبطة كالخوارج والباطنية... إلى الدعوة لإبطال ضوابط تأويل النص القرآني، واستعانت ببعض المنهجيات النقدية المعاصرة في استنطاق النص

2. مصطفى تاج الدين، **النص القرآني ومشكل التأويل**، مجلة: إسلامية المعرفة، عدد:14، ص:15ـ16.

3. ابن تيمية، **مقدمة التفسير**، طبعة دار القرآن، ص:356ـ357.

القرآني؛ كالمقاربات: البنيوية والأسلوبية والسيميائية ونظريات التلقي وغيرها؛ دون مراعاة خصوصية الخطاب القرآني؛ فتناسلت التأويلات تناسل المقاربات، فضاع جوهر وروح النص وسط هذه التأويلات المنفلتة، وأصبح القارئ في تيه ضارب على غير هدى الاجتهاد الصحيح؛ مما أصاب المعرفة العلمية في مقتل، أضعف من ارتكازها وجعلها دائرة دوران العملية التأويلية؛ إذ: «لا توجد ذات قصدية وواعية تكون مرتكزاً للعملية التأويلية، ولا توجد موضوعات خارجية مستقاة عن هذه الذات، ولكن كل ما هنالك منظورات متباينة ومتزاحمة، أي عملية من التأويلات المتناسلة التي لا نهاية لها ... وذلك لأن الوجود ـ في نهاية الأمر ـ ليس إلا إعراضاً وسطوحاً لا ماهية لها»[4].

إن جوهر الاجتهاد في المقاربات الحداثية هو في عملية التأويل المستمرة واللانهائية، وهي بالأساس تريد قطيعة معرفية مع أسس وضوابط التأويل المتأصل في النسق الاجتهادي الأصيل، ومن ثم بناء معرفة يقينية من جديد؛ فقد استرشدت بفلسفة انعدام المعرفة اليقينية، والتأويلات اللامتناهية؛ فصرنا في فوضى من التأويلات المنفلتة: «فتقودنا فوضى القراءة إلى الشك في كل شيء في نهاية الأمر، وهو ما يعيدنا مرة أخري إلى ارتباط نظريات التلقي الجديدة، التي لا تقول بتعدد قراءات النص الواحد، بل بلا نهائيتها، باستحالة المعرفة اليقينية»[5].

ولا بد هنا من النفاذ إلى عمق المنهج المعرفي الحداثي، وذلك على ضوء القراءات الحداثية في المقاربات المدروسة، وهو أمر يتطلب مني ملامسة جوهر هذه القراءات، ومعالجة إشكالاتها قبل نتائجها، والوقوف عند تفكيكاتها، حتى أقف على مفهوم واضح المعالم لطرحهم الاجتهادي، وسعيهم لتقديم رؤية تأويلية تناسب العصر.

إن هذه المقاربات الحداثية تشترك في منحى القراءة الحداثية المتداولة، وهي القراءة المعرفية إيبستمية للنص. وهذه القراءة لها سياق عام وآخر منهجي: **الأول** يتعلق

---

4. رفيق عبد السلام بوشلاكة، **مأزق الحداثة: الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة**، مجلة: إسلامية المعرفة، السنة الثانية، عدد:6، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ ماليزيا، ربيع الآخر 1417هـ ـ سبتمبر 1996م، ص:118.

5. عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت، ذو الحجة 1418هـ ـ أبريل1988م، ص:105.

بظروف النص والمحاولات الحداثية من أجل تحريره من قبضة علماء التراث والانطلاق به نحو التجديد. **والثاني** يرتبط بالسيرورة المنهجية لهذه القراءات، فمن حيث المنهجية المعتمدة تتركز بنيتها البحثية الموضوعية على ثلاثة عناصر: المعالجة البنيوية، والتحليل التاريخي، والبحث الإيديولوجي. وبذلك يتم التواصل بين القارئ والنص بالبحث عن الحقيقة الموضوعية التي يطرحها النص القرآني، باعتباره نصا تراثيا، ومن حيث الاعتقاد يعتقد أصحاب هذه القراءات بنسبية الأحكام القرآنية، إذ هي نتاج فكر، وكل فكر هو تاريخي، وهو نتاج سؤال معرفي محدد، ومن هنا يأخذون المشروعية للبحث عن هذا الفكر، فالقراءات الحداثية ـ كما قال طه عبد الرحمن ـ هي تفسيرات لآيات القرآن تخرج عن صفة الاعتقاد، فلا تريد أن تحصل اعتقادا منها، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات[6].

إن أهم مبدأ عند أصحاب هذه القراءات هو: جعل المقروء (النص القرآني) معاصرا لنفسه وللمتلقي. وتتحقق المعاصرة من خلال ربط النص بالمحيط الذي أنتجه، فالنص القرآني بهذا المفهوم ظاهرة عربية في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي، ومن ثم يجب أن ينظر إليه في هذا السياق، على مستوى الإرسال وعلى مستوى التلقي. أما جعله معاصرا للمتلقي فيتم من خلال وضع النص في إطاره الموضوعي الإنتاجي، ومن خلال الفهم والمعقولية أي استيعاب النص ومعالجته. بمعنى الحاجة المعرفية الحالية له.

وهذا يعني القضاء على مكونات النص من مؤلفه إلى بنيته النصية إلى إطاره الروحي والحضاري والكوني، يقول حامد أبو زيد: «فالنص القرآني يستمد خصائصه النصية المميزة له من حقائق بشرية دنيوية، اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول. إن الكلام الإلهي المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة الأولي التي نطق به محمد فيها باللغة العربية»[7].

---

6. انظر: طه عبد الرحمن محاضرة، بعنوان: «**الآيات القرآنية والقراءات الحداثية**»، في ندوة: دعوة لقراءات جديدة والاستفادة من الدراسات الاستشراقية التي كسرت تابوت المقدس، بالرباط ـ المغرب.

7. نصر حامد أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء، ط.1، 1995م، ص:97.



ويعني هذا المبدأ أيضا انتفاء القصدية من النص، وغياب المسلمات، ذلك: «أن قصد المؤلف غير موجود في النص، والنص نفسه لا وجود له. وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد. لا يوجد نص مغلق ونهائي، لا توجد قراءة نهائية وموثوق بها، بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد، ومن ثم تصبح كل قراءة نصًّاً جديداً مبدعًاً»[8].

المتأمل اليوم للاجتهادات الحداثية للقرآن الكريم يدرك أنها تجاوزت حدود تأويلات الطوائف غير المنضبطة كالخوارج والباطنية.

والملاحظ أن مفهوم الاجتهاد كما تطرحه المقاربات الحداثية، فيه غرابة لا تخفى على ذي بصيرة، فتكاثر التأويلات في قراءة النص القرآني، بدعوى توسيع معاني النص والغوص في مكنوناته، تستر هدفا معلوما لدى الحداثيين، فلا يمكن للنص القرآني أن يستجيب لعدد هائل من التأويلات والقراءات، بل لعدد لا يتناهى، لسبب بسيط وهو الفارق الجوهري بين النص المتعالي المفارق وبين النصوص البشرية المتداولة، ومن ثم فإن «القراءة المعاصرة للنص القرآني هي في جوهرها مسلك لا يساعد إطلاقاً على نضج العملية التأويلية بقدر ما يفضي إلى تسيّبها وتلاشيها واندثارها؛ لأن قراءة السلف الصالح ـ على ما فيها من تضييق لمسالك النظر والتأويل ـ إلا أنها أضافت إلى صرح الممارسة التأويلية إضافات معرفية، وإضاءات منهجية صعبة المرتقي، بعيدة المهوى؛ وهذا لا يمنع في الوقت ذاته من استشراف مناهج العلوم الألسنية والأسلوبية والسيميائية في مقاربة النص القرآني مقاربة تنسجم مع مقاصد المؤلف وتراعى خصوصيات العبارة القرآنية»[9].

2 ـ الأسس المنهجية للاجتهاد في المقاربات الحداثية

تتميز هذه القراءات باستحضارها لمعرفة النص وتركيزها على الجانب الإيبستمي في قراءته من خلال جمعها بين أصول استدلالية متفرقة، والتي نعتقد أن أهمها هي تاريخية النص، وأنسنته، وعقلنته:

8. عبد العزيز حمودة، **المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)**، ص:59.

9. عزيز محمد عدمان، **تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصي والانفلات الدلالي**، مجلة: المسلم المعاصر، عدد:122، ص:11.

أ ـ تاريخية النص

يستعمل أصحاب هذه المقاربات ترسانة من المفاهيم، ويوظفوا مجموعة من روايات أسباب النزول والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، بغية رفع العائق الذي وضعه التفسير التقليدي، وهو الاعتقاد بأن القرآن الكريم جاء بأحكام ثابتة أزلية، بمعنى أن القرآن الكريم متعالي على التاريخ والزمن والبيئة وكل الظروف والسياقات، وآليتهم في ذلك هو جعل النص القرآني ينتمي ثقافيا واجتماعيا إلى وسطه الإنتاجي، وذلك بوصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، من خلال مستويات: توظيف البعد التاريخي، وغموض معاني الآيات التشريعية، ونسبية الأحكام.

> جوهر الاجتهاد في المقاربات الحداثية هو في عملية التأويل المستمرة واللانهائية.

ـ **توظيف البعد التاريخي لنزول الوحي**؛ فتاريخ النزول القرآني، فيه مسائل من قبيل التنجيم، وأسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، لها دلالاتها التاريخية، رأى فيها أصحاب هذه المقاربات الدليل القاطع على البعد التاريخي الجدلي للوحي القرآني، ومن ثم حصلوا المشروعية للنقد التاريخي على الآيات القرآنية. وفي هذا الإطار يتحدث الشرفي عن أسباب النزول، متسائلا: «هل كان نزول الآية لهذه المناسبات من قبيل القصص التي نسجها المخيال الجمعي في حرصه على ربط الأحكام الفقهية المجردة بأحداث ملموسة وأشخاص تاريخيين، حسب ما كان يفعله القصاص والوعاظ المدفوعون بوازع تقريب النص المقدس من الأذهان أكثر من احتفائهم بالحقيقة التاريخية كما نفهمها اليوم؟»[10].

فأسباب النزول لا تحيل إلى المعاني المتعلقة بها، وإنما على تاريخ تفسيراتها المتعددة. حيث تقول...: «إنّ المعنى التشريعي جسم حيّ، نشأ من الهيأة الاجتماعيّة وانفعل في تشكّله وتناميه بهواجس جموع المؤمنين واستقرّ في النصّ ليحاور الأجيال المتعاقبة وينصهر في مشاغلهم»[11].كما ترى أن معاني آيات الأحكام مندرجة في سياقاتها

---

10. بسام الجمل، **أسباب النزول علما من علوم القرآن**، ص:33.

11. نائلة السليني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:47.

الثقافيّة الواسعة «التشريع ما قبل الإسلام، الأعراف السائدة، العلاقات بين المسلمين وأصحاب العقائد الأخرى» [12].

ـ **وادعاء غموض آيات الأحكام في الدلالة على الحكم؛** حيث تدعي الباحثة التونسية نائلة السليني أن المعاني التشريعيّة تميّزت بعديد الخصائص منها النزعة إلى الإجمال بسبب قِصَر مدّة الوحي، ومنها أن ليس لها في نصّ المصحف صيغة نهائيّة ثابتة لأنّه يمكن فهمها بواسطة قراءات متعدّدة وتأويلات شتّى «مثل معاني القُرء والكَلالة وآيات المواريث»[13].

كما يفرقون بين الحكم والقاعدة القانونية؛ وذلك بجعل مفهوم الحكم غامضا إلى أبعد الحدود، ومن ثم تقديم القاعدة القانونية عليه، لما فيها من مزايا الوضوح والتجرد، فبلعيد مثلا يقصي عددا من آيات الأحكام، بحجة عدم توفر شروط القاعدة القانونية فيها، أو عدم وضوحها فيها، فهو يقول مبينا شروط القاعدة القانونية، والتي هي الطابع العملي والمفعول الإلزامي «... لهذا السبب الرئيسي وعلى خلاف ما يراه الفقهاء القدامى، فإننا نرى ضرورة عدم اعتبار العديد من الآيات القرآنية آيات حكمية، نظرا إلى انعدام الشروط اللازمة لذلك فيها»[14].

إضافة إلى هذا تحجيم آيات الأحكام، وقصرها في عدد محدود، فالباحثة السليني تحصر مجموع آيات الأحكام في عدد 442 آية من جملة 6236 آية. ثم أتبعت ذلك بملاحظة كون عدد آيات الأحكام أوفر بكثير من الأحكام بسبب تكرّر الحُكْم نفسه في آيتيْن أو أكثر[15].

ـ **إضفاء النسبية على آيات الأحكام؛** حيث يخضعونها للتحليل الطبيعي بغية أنسنتها والنظر إليها كنصوص عادية وليس من خلال بعدها المفارق والمتعالي.

12. نائلة السليني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:47.
13. نائلة السليني الراضوي، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:47.
14. الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:39ـ40.
15. نائلة السليني، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:47.



المثال الأول: ما دعا إليه الطاهر الحدّاد من نسبة جزئية للنص القرآني، وهي ضرورة التمييز بين جوهر الإسلام الخالد المتمثّل في التوحيد ومنظومة الأخلاق والعدل والمساواة من ناحية، و«النفسيّات الراسخة في الجاهليّة قبله دون أن تكون غرضا من أغراضه. فما يضع لها من أحكام إقرارا لها وتعديلا فيها باق ما بقيت هي. فإذا ذهبت ذهبت أحكامُها معها. وليس في ذهابها جميعا ما يُضير الإسلام وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدّد الزوجات ونحوها ممّا لا يمكن اعتباره حتّى كجزء من الإسلام»[16].

المثال الثاني: قرأ عبد المجيد الشرفي الآيات: (183 ـ 187) من سورة البقرة (2) ومدارها على فرض صوم رمضان. فظهر أن قراءته لهذه الآيات تتناول النص القرآني باعتباره نصا عاديا مثل باقي النصوص الأدبية والفكرية التي يمكن أن يدخلها التحريف والتغيير. ومن النتائج التي انتهى إليها بعد تقليب الأخبار من كتب السيرة النبويّة وغيرها «أنّ التخيير بين الصوم والإفطار مع الإطعام كان قائما طيلة عهد النبوّة، ولم يُعتبر منسوخا أو تُتأوّل العبارة الخاصّة به في اتجاه تخصيصها إلاّ بعد جمع القرآن في المصحف العثماني وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك الذي قامت به الأجيال الإسلاميّة الأولى ولاسيّما بعد الفتنة الكبرى وما نشأ عنها من اهتزاز الأمّة الإسلاميّة في أعماقها وبعد دخول العديد من العناصر والأجناس في الدين الإسلامي»[17].

ب ـ التعقيل أو عقلنة النص القرآني: ينطلق مفهوم العقلنة أو التعقيل من العقل باعتباره القادر على بناء المعرفة اليقينية، وذلك عن طريق استعماله واعتماده على الشك المنهجي، وهم بذلك يخضعون النص القرآني للتحكيم العقلي، ليبلغوا غايتهم المثلى، وهي تقديم مقاربة عقلية للنص القرآني، بعيدا عن الاحتكارات الخرافية واللاعقلية. ويتخطون بهذا المنهج عقبة كبيرة، وهي غيبية القرآن الكريم وكونه ورد من عالم الغيب، وهذا يفضي إلى أمر هام بالنسبة لهم، وهو التعامل مع الآيات القرآنية بكل الوسائل التي تتيحها المناهج الحديثة، ويمكننا الإشارة إلى أهم مظاهر مفهوم هذه القراءة العقلانية للنص القرآني كالآتي:

16. طاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص:25.

17. عبد المجيد الشرفي، **لبنات**، ص:181.

ـ **نقد القراءات الاجترارية التمجيدية؛** يحاول الحداثيون في هذه المقاربات نقد القراءات التقليدية للنص القرآني، وذلك باعتبارها تمثل حاجزا معرفيا في وجه تحرير النص والدفاع عنه، وفتحه في وجه كل الآليات العقلية الواقعية الحديثة، التي تضمن للعقل حريته في تناول النص، وتعطي مشروعية مقاربة النص القرآني وفتح أغواره[18].

ـ **استعمال كافة المناهج المقررة في علم الاجتماع؛** وكذلك النظريات النقدية والفلسفية، كالبنويات، والتفكيكيات، واللسانيات، والسميائيات، والحفريات، واتجاهات تحليل الخطاب، فحامد أبو زيد يقول:» لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة... فهي تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها»[19].

"مفهوم الاجتهاد كما تطرحه المقاربات الحداثية، فيه غرابة لا تخفى على ذي بصيرة."

ـ **التأنيس أو الأنسنة؛** حيث يعد النص القرآني في هذه المقاربات الحداثية نصا لغويا، أنتجته الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن فهمه دون الرجوع إلى هذه الثقافة، كما أن النص القرآني نص انفتاحي متقبل لكل التفسيرات والتأويلات، ولغته لا تتوقف عن توليد المعنى، وكل قارئ من حقه أن يقدم رؤيته الخاصة دون توظيف إيديولوجي أو تعبير عن قضية زمنية مقيدة بحدود الواقع. حيث يغدو النص القرآني ظاهرة ثقافية يمكن إخضاعها للتفكيك النصي والتأويل. وهذا يعني استقلال النص القرآني عن مصدره الإلهي، وارتباطه كليا بالإنسان، فلا داعي للبحث عن مقصد المتكلم، وإنما يكفي ما يستنطقه الإنسان من خلال مرجعيته الثقافية وخلفيته المعرفية ووضعه الاجتماعي والسياسي.

فمثلا تتصور المقاربات الحداثية لآيات الأحكام، أن ارتباط الحُكْم القرآني منظّم لنوعيْن من العلاقات: علاقة عموديّة بين الله والإنسان في دائرة أحكام العبادات، وعلاقة أفقيّة بين الإنسان والإنسان في دائرة أحكام المعاملات[20].

18. انظر: بسام الجمل، **أسباب النزول علما من علوم القرآن**، ص:22.
19. انظر: أحمد الطعان، **العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص**، ص:771.
20. بسام الجمل، **أسباب النزول**، ص:54.



بمعني أن معاني الأحكام مرتبطة كليا بالإنسان، وله أن يؤول آياتها وفقا لقواعد الاجتماع ومراعاة لسنن التطور العمراني، فمثلا طاهر حداد عند تعليقه على آية الميراث قال: «إنّ منح المرأة نصيبا من الميراث يكون، في بعض الحالات الأكثر حدوثا في الواقع التاريخي، بمقدار نصف ميراث الذَكَر[21]، هو ضمن سياق التنزيل كسب عظيم للمرأة التي لم يكن لها الحقّ في الميراث أصلا، بل كانت جزءا منه. ومن ثمّ يعلّق الحدّاد على هذا الحُكم القرآني قائلا: «لا شيء يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير»[22].

ثانيا. نماذج للاجتهاد في المقاربات الحداثية لآيات الأحكام

سأهتمّ هنا بتقديم نماذج من تطبيق مفهوم وأساليب الاجتهاد في المقاربات الحداثية التي ادعى أصحابها أنهم قدموا قراءات جديدة لآيات الأحكام، مع العلم أنهم وظفوا الأدوات ذاتها واستثمروا مناهج متقاربة في قراءاتهم لآيات الأحكام من منظور حداثي صرف، تأخذ هذه القراءة بعين الاعتبار شواغل «الحداثة» ومطالبها وهمومها المسكونة بـ «الحِسّ التاريخي» (le sens historique) في التعامل مع النصّ القرآني، وجعله منغرسا في نسيج الاجتماع ونتيجة طبيعية من تفاعلاته، وخاضعا لإكراهات التاريخ، وهو ما نسعى لاستجلاء صوره من خلال عرض مفصل للبعض النماذج من كل مقاربة وتحليلها مع التركيز على عينات محددة، وذلك وفق المبحثين الآتيين:

> ينطلق مفهوم العقلنة أو التعقيل من العقل باعتباره القادر على بناء المعرفة اليقينية.

1 ـ المقاربة المقاصدية السهمية والتاريخانية

تعتمد إعادة قراءة النص القرآني على جملة من المقاربات، منها المقاصدية السهمية التي تدعي الحس المقاصدي، والتاريخية التي تنظر إلى القرآن كنص تاريخي، لا بد من وضعه في إطاره الزماني، ويمكن تسليط الضوء على المقاربتين من خلال النقطتين الآتيتين:

21. حسب ما جاء في الآية 11 من سورة النساء.

22. الطاهر الحداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص:42.

- **المقاربة المقاصدية السهمية**

يدعي الفكر الحداثي أنه يملك حسا مقاصديا في قراءة النص القرآني، وهي مجرد دعوى ما دامت لا تستند على نظرية واضحة المعالم والمسالك، وهذا ما يوضحه دعوة هؤلاء إلى قراءة جديدة للنص القرآني، من ذلك ما دعا إليه الطاهر الحدّاد، من ضرورة التمييز بين جوهر الإسلام الخالد المتمثّل في التوحيد ومنظومة الأخلاق والعدل والمساواة من ناحية، و«النفسيّات الراسخة في الجاهليّة قبله دون أن تكون غرضا من أغراضه. فما يضع لها من أحكام إقرارا لها وتعديلا فيها باق ما بقيت هي. فإذا ذهبت ذهبت أحكامُها معها. وليس في ذهابها جميعا ما يُضير الإسلام وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدّد الزوجات ونحوها ممّا لا يمكن اعتباره حتّى كجزء من الإسلام[23]، وبالإمكان أن نقدّم عينة على هذه القراءة الحداثية للنص القرآني التي تميّز بها الطاهر الحدّاد حيث يقول بشأن عدول شهادة المرأة نصف شهادة الرجل في القرآن: «إنّ إقرار القرآن بأن تكون شهادة المرأة أمام القاضي بنصف شهادة الرجل مردّه إلى أنّ المرأة لم يكن لها هذا الحقّ متاحا قبل الإسلام، فضلا عن أنّ قلّة نشاطها في الفضاء العامّ ومحدوديّة ثقافتها قديما قد يجعل ذاكرتها في موضوع الشهادة عُرْضَة للتحريف أو الخطأ غير المقصود[24] إنّ مثل هذه التوجّهات المقاصدية الحداثية لدى الطاهر الحدّاد جديرة بالاهتمام؛ لأنّها تنظر إلى آيات الأحكام في ميدان المعاملات تحديدا نظرة نسبية تحصرها في السياقات التاريخيّة لنزولها وتتخطّاها في آن معا طلبا لما يحقّق مقاصد القارئ ولما يتلاءم مع فكره الحداثي.

ويبدو أنّ هذه المقالة بلغت حدّها الأقصى في تجديد النظر إليها وفي تحيينها مع محمّد الطالبي، فقد أقترح مفهوما جديدا للمقاصد سمّاه بـ «السهم الموجّه» (vecteur orienté). وقد وضّح هذا المفهوم بمثال مداره على مسألة الرقّ. إذ تُرسم نقطة أولى تهمّ وضع الرقيق قبل نزول الوحي، ثمّ تُرسم نقطة ثانية تخصّ وضعهم الجديد إثر نزول الوحي وتحديدا الآيات التي فيها حثّ على تحرير الرقيق[25] وبين هاتيْن

23. الطاهر حداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، ص:25.

24. الطاهر حداد، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع** ص:29.

25. على نحو ما جاء في سورة البقرة 177/2، والنساء 92/4، والمائدة 89/5، والمجادلة 58/2.

النقطتيْن يُرسم خطّ يوضّح السهم الموجّه المفيد للقراءة المقاصديّة للنصّ والتي ينبغي السير فيها والتوجّه نحوها. وفي ذلك يقول الطالبي: «إنّ القراءة المقاصديّة ترتكز في مرحلة أولى على التحليل الاتجاهي (analyse vectorielle) للنصّ، فهي قراءة في نفس الوقت: تاريخيّة ـ إناسيّة ـ غائيّة، فهي إذن قراءة حركيّة للنصّ لا تقف بي عند حَرْفه وما يُقاس عليه، وإنّما تسير بي في اتجاهه (...) إنّ في استطاعة القراءة المقاصديّة، سيرا على خطّ السهم الموجّه الذي سبق الحديث عنه، أن تسهم بقسط كبير في أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام[26]، وبالإمكان تبيّن ملامح المقاربة المقاصديّة عند الطالبي من خلال قراءته للآية ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ (النساء: 34) في دراسة له بعنوان: «قضيّة تأديب المرأة بالضرب[27] في هذا السياق أورد المؤلّف التنبيهات الآتية:

ـ إنّ ضرب المرأة ممارسة موجودة في الأرياف والحواضر، وفي المجتمعات القديمة والمعاصرة (صدر تقرير في فرنسا يشير إلى أنّ ربع النساء الفرنسيّات المتزوّجات يتعرّضن للضرب من أزواجهنّ) ممّا أدّى إلى تأسيس «جمعيّات النساء المتعرّضات للضرب».

ـ ضرب المرأة مسألة لها بُعد أنتروبولوجي: فهذه الممارسة تعبّر عن وجود مَرَض اجتماعيّ وتوتّر نفسي.

ـ ضرب المرأة سلوك موجود في الأديان الكتابيّة (في المسيحيّة مثلا) ممّا يدلّ على تراتبيّة وتفاضل بين الجنسيْن.

إنّ المستفاد من هذه العيّنات للقراءة الحداثية لبعض آيات الأحكام أنّ أصحابها سعوا إلى تغليب المغزى والهدف من تعاملهم مع النص على المنهج العلمي التقليدي المتبع في تفسير وتأويل آيات الأحكام، وذلك من أجل أن تواكب صيغة الأحكام الجديدة القانون الوضعي وروح «الحداثة» والقطيعة مع المقاصد الشرعية، ويمكن بشيء من التأمل في الآيات التي تعرض لها هؤلاء أن ندرك أن هذه الآيات التي أولوها

26. الطالبي محمد، **عيال الله**، ص 144.

27. نشرت الدراسة المذكورة ضمن كتابه «**أمّة الوسط**»، ص:115ـ141.



لا تحتاج لتأويل أصلا، فليس فيها غموض يستدعي ذلك، فدلالتها الظاهرة توحي بفوارق في الخلقة بين الرجل المرأة، تتطلب مثل هذا التفريق، فمثلا ما أثاره طاهر حداد حول شهادة المرأة، وذلك بكون اعتبار شهادة امرأتين بشهادة رجل واحد دليلا على أن المرأة تساوي نصف رجل، فليس الأمر كذلك، وإنما هذا مجرد إجراء روعي فيه توفير كل الضمانات في الشهادة، سواء كانت الشهادة لصالح المتهم أو ضده، ولما كانت المرأة بطبيعتها العاطفية المتدفقة السريعة الانفعال، مظنة أن تتأثر بملابسات القضية (فتضل) عن الحقيقة، روعي أن تكون معها امرأة أخرى ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا﴾ (البقرة: 281) وقد يكون المشهود له أو عليه امرأة جميلة تثير غيرة الشاهدة، أو يكون فتى يثير كوامن الغريزة أو عطف الأمومة... إلى آخر هذه العواطف التي تدفع إلى الضلال بوعي أو بغير وعي، ولكن من النادر جدا حين تحضر امرأتان في مجال واحد، أن تتفقا على تزييف واحد، دون أن تكشف إحداهما خبايا الأخرى فتظهر الحقيقة! على أن شهادة الواحدة تعتبر فيما تعد المرأة خبيرة فيه أو مختصة به من شؤون النساء[28].

> يدعي الفكر الحداثي أنه يملك حسا مقاصديا في قراءة النص القرآني، وهي مجرد دعوى ما دامت لا تستند على نظرية واضحة المعالم والمسالك.

وأما قضية تأديب المرأة بالضرب عند نشوزها وارتفاعها عن القيام بحقوقها، فقد اشترط علماء التفسير التقليدي أن يكون غير مبرح، وروى ذلك ابن جرير مرفوعا إلى النبي ﷺ، والتبريح الإيذاء الشديد، وروي عن ابن عباس رضي الله عنه تفسيره بالضرب بالسواك ونحوه، أي: كالضرب باليد أو بقصبة صغيرة[29].

يقول محمد عبده: «إن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة، فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة، وإنما يباح إذا رأى الرجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه، وإذا صلحت البيئة، وصار النساء يعقلن النصيحة، ويستجبن للوعظ، أو يزدجرن بالهجر،

28. محمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، دار الشروق، ط.11، 1413هـ، ص:121.

29. رشيد علي رضا، **تفسير المنار**، 60/5.

فيجب الاستغناء عن الضرب، فلكل حال حكم يناسبها في الشرع، ونحن مأمورون على كل حال بالرفق بالنساء، واجتناب ظلمهن، وإمساكهن بالمعروف، أو تسريحهن بإحسان، والأحاديث في الوصية بالنساء كثيرة جدا»[30].

- **المقاربة التاريخانية**

أساس هذه المقاربة أنّها تطرح سؤالَيْن كبيرَيْن وتسعى إلى الإجابة عليهما ما استطاعت إلى ذلك سبيلا هما: كيف؟ ولماذا؟. وهذه المقاربة لا تنطلق من مسلّمات مهما كان نوعها حتّى وإن كانت إيمانيّة، وهذا هو جوهر اختلافها عن المقاربة المقاصديّة. فهي، أي المقاربة التاريخيّة النقديّة، تذهب بالبحث إلى مداه الأقصى وتقتحم مجاله اقتحام المغامر الباحث عن الحقيقة مهما كان الثمن باهظا أو ربّما جارحا للضمير الديني. وحسبي في هذه الورقة البحثية أن أعرض لعيّنة في هذا الباب.

> تنطلق المقاربة الجندرية من فكرة اتهام المفسرين القدامى بالنظر إلى النص القرآني بنظرة مسبقة، وبتسلط الثقافة الاجتماعية على أحكامهم.

لقد أنجزت الباحثة الجامعيّة التونسيّة نائلة السلّيني الراضوي أطروحة دكتورا دولة سنة 1998م بعنوان «تاريخيّة التفسير القرآني والعلاقات الاجتماعيّة من خلال نماذج من كتب التفسير»، ونشرت الجزء الأوّل منها في كتاب بعنوان «تاريخيّة التفسير القرآني».

قامت المؤلّفة في هذا الكتاب بتعيين آيات الأحكام الواردة في المصحف دون المرور إليه عبر الإنتاج التفسيري الذي تراكم على امتداد التاريخ الإسلامي.

ومن قضايا الأسرة في التفسير القرآني التي نظرت فيها السلّيني نورد قراءتها التاريخيّة النقديّة لآية الإحداد ﴿وَالذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ (البقرة: 232) التي تحدّد مدّة تربّص المتوفّى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشرا[31].

---

30. رشيد علي رضا، **تفسير المنار**، 62/5.

31. نائلة السليني، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:112ـ123، ص:155ـ160.



أشارت المؤلّفة إلى أنّ جلّ المفسّرين اعتبروا هذه الآية هي في ذات الوقت ناسخة للحُكم الوارد في الآية ﴿وَالذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعاً اِلَى اَلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِيَ أَنفُسِهِنَّ مِن مَّعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: 238) وهو حُكم يجعل العدّة تمتدّ على حوْل من ناحية، وهي أيضا منسوخة بالحُكم المنصوص عليه في الآية ﴿وَأُوْلَٰتُ اُلْاَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (الطلاق: 4) ومفاده أنّ عدّة الحامل، المتوفّى عنها زوجها أو المطلّقة، هي وضع حملها من ناحية أخرى. وساقت الباحثة عدّة أخبار من مصنّفات التفسير ومن مدوّنات الفقه فيها ما يشير إلى العمل بحُكْم العدّة وفيها، بالمقابل، ما يعطّل العمل به. واستنتجت السلّيني من ذلك أنّ هذه المسألة كانت خلافيّة لدى الجيل الإسلامي الأوّل. ومن ثمّ تعاملوا مع البُعد التشريعي في القرآن بمرونة كبيرة.

إنّ ما قرّره العلماء المسلمون هو أنّ العدّة واجبة على المرأة المتوفّى عنها زوجها أو المطلّقة. وهنا حاولت المؤلّفة تفهّم مدّة العدّة: «هل هي للريبة أم للإحداد؟»، وذلك في ضوء ما لاحظته من تمييز القدامى بين العدّة والاستبراء. فالمرأة الحرّة مثلا المتوفّى عنها زوجها لا تعتدّ بل عليها الاستبراء مدّة تسعة أشهر حتّى يتأكّد رفع الريبة في الرحم.

لقد قدّرت السلّيني أنّ المرأة المعتدّة يصعب عليها تمثّل المعنييْن المشار إليهما، أي الريبة والإحداد. ولكنّ الثابت عندها أنّ ما غلب على عمل الفقهاء هو الحدّ من معنى العدّة في القرآن عبر عمليّات تأويليّة لآية الإحداد. وهكذا «انغلقت المنظومة الفقهيّة في أحكام العدّة نفسها، فانقطع الحوار بينها وبين أسئلة العمران التي ظلّت تبحث في الأعراف عن أجوبة لنوازلها وفرضت الممارسة حلولا للخروج من أزمة تحجّر الأحكام. وأسهمت المرأة نفسها في استنباط الحلول لنوازلها من حيث قصدت مؤسّسة الرجل تهميشها، وهي وإن كانت حلولا نسبيّة بحسب الأحوال الاجتماعيّة فقد كانت وليدة الواقع وتجربة المحنة التي تعانيها المرأة»[32].

حقيقة أنها لم تتعامل مع النصوص بالطريقة المعتادة، والتي تحتم النظر فيها جميعا، حتى تعرف العام والخاص والمجمل والمبين، وغير ذلك، فقضية عدة الزوجة المتوفى عنها

32. نائلة السليني، **تاريخيّة التفسير القرآني**، ص:159.



تجب بسبب الموت أو الطلاق، وتنتهي بوضع الحمل؛ لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ أي انقضاء أجلهن أن يضعن حملهن؛ ولأن براءة الرحم لا تحصل في الحامل ـ كما هو واضح ـ إلا بوضع الحمل. قال ابن مسعود: «من شاء باهلته ـ لاعنته ـ أن سورة النساء القصرى نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة» وفي رواية البزار: «من شاء حالفته أن: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ نزلت بعد آية المتوفى، فإذا وضعت المتوفى عنها حملها، فقد حلت. وقرأ: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[33] ويدل على هذا أن «سبيعة بنت الحارث توفي عنها زوجها وهي حبلى، فوضعت بعد نحو عشر ليال من وفاة زوجها، ثم جاءت النبي ﷺ فقال: انكحي، وفي رواية: فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، وأمرني بالتزويج إن بدا لي»[34].

- **المقاربة الجندرية والقانونية**

تنطلق المقاربة الجندرية من فكرة اتهام المفسرين القدامى بالنظر إلى النص القرآني بنظرة مسبقة، وبتسلط الثقافة الاجتماعية على أحكامهم، كما تنطلق المقاربة القانونية من أسس قواعد القانون الوضعي لتطبقها على الأحكام القرآنية، ويمكن تفصيل ذلك من خلال النقطتين الآتيين:

- **المقاربة الجندريّة الهرمينطوقيّة**

من المقاربات الجديدة التي طُبّقت على عدد من آيات الأحكام المتّصلة بالأحوال الشخصيّة وبشأن الأسرة نذكر المقاربة الجندريّة الهرمينطوقيّة التي أنجزتها أمينة ودود[35] في كتابها غير المعروف كثيرا «القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ القرآني من

33. ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، 323/28.

34. **تفسير البغوي**، 111/5.

35. أمريكيّة مسلمة من أصول إفريقيّة، وُلدت سنة 1952م في ماريلاند وأعلنت إسلامها سنة 1972م. وهي منذ 2007م، أستاذة الدراسات الإسلاميّة بجامعة فرجينيا كومنويلث في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. اشتهرت بإلقائها لخطبة الجمعة في أحد مساجد جمهوريّة جنوب إفريقيا في أبريل 1994م، وأيضا بتولّيها إمامة عدد من المسلمين في صلاة الجمعة بنيويورك في مارس 2005م.




منظور نسائي[36] يدلّ الجندر في معناه المجمل على أنّ المجتمع هو الذي يؤسّس للذكورة وللأنوثة، وهو الذي يوزّع الأدوار بين الجنسيْن و يضبط أشكال العلاقات بينهما. ومن ثمّ فإنّ الفروق بينهما ثقافيّة بالأساس وليست فطريّة كما يزعم أنصار هذه القراءة.

لقد عملت أمينة ودود على إسقاط مفاهيم الدرس الهرمنوطيقيفي في قراءتها لآيات الأحكام خصوصا من قبيل «القراءة» و«التأويل» و«النصّ المُسبَق». وهي ترى أنّ المسار المنهجي الأنموذجي الذي ينبغي اتباعه في محاورة القرآن يرتكز على المحطّات الثلاث الآتية[37]:

لرجال القانون الدستوري نظرة مخصوصة لآيات الأحكام، فَهُمْ يبحثون فيها عن ما يُسمّى بـ «القاعدة القانونيّة».

- معرفة السياق الذي نزل فيه القرآن (استحضار جميع العناصر والعوامل الحافّة بالتنزيل).

- دراسة البناء اللغوي للنصّ (الطريقة التي قال بها القرآن ما يريد قوله).

- تفهّم الرؤية الكونيّة التي يدعو إليها النصّ برمّته (مثل الهداية والمساواة... إلخ).

وفي ضوء هذه المحدّدات المنهجيّة بيّنت أمينة ودود أنّ كلّ استخدام للمذكّر في القرآن إنّما المقصود به الذَكَر والأنثى على حدّ سواء ما لم يقع التنصيص على خلافه صراحة، وهذا الاختيار القرآني يبدو في تقديرها متّفقا مع «عالميّة الهدي القرآني[38] فالنصّ الإلهي يكسّر القيود التي تضعها اللغة في التذكير والتأنيث في عمليّات التواصل بين الناس. غير أنّ ذلك لا يمنع من القول بأنّ هؤلاء يقرؤون القرآن تحت تأثير «النصّ المسبق»[39] (the priortext)، وهو يعني الرصيد اللغوي والمنهجي والمعرفي الذي يُعوَّل عليه في قراءة نصّ ما. وهذا ما يفسّر تعدّد وجهات النظر إلى النصّ واختلافها ما دام ذلك الرصيد متغيّرا من قارئ إلى آخر. وبذلك لا توجد قراءة واحدة ونهائيّة للنصّ.

---

36. طبع الكتاب بالإنكليزيّة في طبعة أولى بماليزيا سنة 1992م، وفي طبعة ثانية موسّعة بفرجينيا سنة 1998م. وترجم إلى العربيّة بعد موافقة الأزهر على ذلك سنة 2005م.

37. انظر: أمينة ودود، **القرآن والمرأة**، ص:110،19.

38. أمينة ودود، **القرآن والمرأة**، ص:24.

39. أمينة ودود، **القرآن والمرأة**، ص:22.



وقد انطلقت أمينة ودود من أن هناك براهين تدل على أنّ عددا من الآيات، متى نُظِر إليها من زاوية جندريّة هيرمنوطوقيّة، أثبتت المساواة بين الرجل والمرأة في عدّة أغراض منها عمليّة الخلق والجزاء الأخروي، لكن ما يعنينا، ههنا، قراءتها لبعض آيات الأحكام ممّا لها تعلّق بالعلاقة بين الجنسيْن في أحوال الاجتماع. ونوجز وجهة نظرها في المسألة الآتية[40]:

الغاية من تشريعات الأحكام الخلقية السمو بالنفس البشرية لكي تكون أقرب إلى الكمال أخلاقا وسلوكا.

قضية الميراث: الذي ورد في الآية ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ (النساء: 11): إنّ حصول المرأة على نصف نصيب الرجل في الميراث هو حالة من بين حالات عديدة في توزيع الإرث. والمهمّ أنّه في كلّ الحالات تحصل المرأة على نصيب منه بغضّ النظر عن مقداره، إذ المبدأ الأساسي هنا هو عدم حرمانها من الميراث على خلاف ما كان عليه الوضع في الجاهليّة. والجدير بالملاحظة أنّ القرآن لم يورد جميع إمكانات توزيع الميراث، وبالإمكان اليوم التعويل على تلك الإمكانات من أجل تقسيم عادل للإرث يأخذ بعين الاعتبار الأدوار الاجتماعيّة التي يقوم بها كلّ فرد ذَكَرا كان أو أنثى.

إنّ المقاربة التي طبّقتها أمينة ودود على آيات الأحكام بيّنت بجلاء أنّ تعاملها مع النصّ القرآني عموما جمع بين لحظتيْ «القراءة» و«التأويل» ضمن النسق الهرمنوطيقي. ففي مستوى القراءة انطلقت من اتهام للمفسرين القدامى من أن تفاسيرهم لآيات الأحكام كانت تحت تأثير «النصّ المسبق» (القراءات السائدة، الذاكرة، ثقافة قارئ النصّ). أمّا في مستوى التأويل فإنّ هناك محاولة للنظر في القرآن بشكل غير موضوعيّ تحررت من سلطة المقاصد القرآنية ووظفت بدلا منها مناهج تحليل الخطاب باعتبار القرآن خطابا لغويّا في المقام الأوّل؛ وهو ما يعني أنّ إمكانات تأويله لا حدّ لها ممّا يسمح للنص القرآني أن يصبح وعاء لكل فكر وإيديولوجيا تكيفه مع ما يلائمها من الفهم والتأويل.

40. انظر: أمينة ودود، **القرآن والمرأة**، ص:109ـ146 (الفصل الرابع: **حقوق المرأة وأدوارها: بعض الآراء المتباينة**).

وقد أتاحت المقاربة المذكورة ـ في نظرها ـ قراءة آيات الأحكام وتأويلها في ضوء المبادئ العامّة الكبرى التي انتصر لها القرآن من قبيل المساواة بين الجنسيْن وتقاسم الأعباء الاجتماعيّة وتحمّل المسؤوليّة الفرديّة والهداية. ولا يمكن الوصول إلى هذه المبادئ ـ حسب زعمها ـ إلاّ متى تحرّر القارئ من التفاسير القرآنيّة التي كرّست وجود قيم الذكورة وبرّرت تسلّط الرجل على المرأة بِحُجَج غير قرآنيّة.

وهي تريد من خلال قراءتها تقديم رؤية نسائية تعكس ما يختلج في صدرها من نزعة كيدية، تجعل تفسير وتأويل القرآن الكريم خاضعا لـ «هويات جنسية»، وكأن انتماء المرأة لجنسها كان عائقا أمام أخذها مكانتها في التفسير، وتحقيق حقوقها.

أما ما قررته الآية من كون إرث الذكر ضعف نصيب الأنثى، ففيه إجراء حكيم روعي فيه، كون الرجل هو المكلف بالإنفاق، ولا يطلب من المرأة أن تنفق شيئا من مالها على غير نفسها وزينتها «إلا حيث تكون العائل الوحيد لأسرتها، وهي حالات نادرة في ظل النظام الإسلامي؛ لأن أي عاصب من الرجال مكلف بالإنفاق ولو بعدت درجته، فالمسألة مسألة حساب، لا عواطف ولا ادعاء، تأخذ المرأة ـ كمجموعة ـ ثلث الثروة الموروثة لتنفقها على نفسها، ويأخذ الرجل ثلثي الثروة لينفقها ـ أولا على زوجته ـ أي على امرأة ـ وثانيا على أسرة وأولاد ـ فأيهما يصيب أكثر من الآخر بمنطق الحساب والأرقام؟ وإذا كانت هناك حالات شاذة لرجال ينفقون كل ثرواتهم على أنفسهم ولا يتزوجون ولا يبنون أسرة، فتلك أمثلة نادرة. ومهما كانت ثروتها الخاصة فلا يحق له أن يأخذ منها شيئا البتة إلا بالتراضي الكامل بينهما، وعليه أن ينفق عليها كأنها لا تملك شيئا، ولها أن تشكو إن امتنع من الإنفاق، أو قتر فيه بالنسبة لما يملك، ويحكم لها الشرع بالنفقة أو الانفصال.

هذا بالنسبة للمال الموروث بلا تعب، فهو يقسم بمقتضى العدل الإلهي الذي يعطي كل حق بحسب المهمة المنوطة به، أما المال المكتسب فلا تفرقة فيه بين الرجل والمرأة، لا في الأجر على العمل، ولا في ربح التجارة ولا ريع الأرض؛ لأنه يتبع مقياسا آخر هو المساواة بين الجهد والجزاء[41].

---

41. انظر: محمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، ص:119ـ121.



- **المقاربة القانونيّة الدستوريّة**

لرجال القانون الدستوري نظرة مخصوصة لآيات الأحكام، فَهُمْ يبحثون فيها عن ما يُسمّى بـ «القاعدة القانونيّة»، أي «القاعدة التي تنطوي على أمر باتباع سلوك معيّن وتهمّ العلاقات بين البشر كأعضاء في المجتمع[42]، ومن شروط القاعدة القانونيّة أن يتوفّر فيها الإلزام[43]، ولكن الجدير بالملاحظة أنّ العديد من آيات الأحكام غاب عنها الإلزام واكتُفيَ فيها بالحثّ على اتباع سلوك معيّن ممّا يتنزّل في باب «الأخلاق الاجتماعيّة» ولهذا يرى الصادق بلعيد، أستاذ القانون الدستوري بالجامعة التونسيّة، أن «الأحكام» بالمعنى الصحيح من الناحية التشريعية تنحصر في قسم الأحكام العملية. وبذلك يخرج من الأحكام العقائدية والخلقية فلا يمكن اعتبارها أحكاما تشريعية بالمعنى الصحيح من حيث الميدان المعني أو من حيث الشروط التي يجب توفرها في القاعدة حتى تعتبر قاعدة تشريعية أو قانونية؛[44] لأنها لا تهتم إلا بجانب القناعات الفردية ولا تمتد إلى العالم الحسي والعملي، ويعبر عن ذلك بقوله: «الأحكام» بالمعنى الصحيح من الناحية التشريعية، تنحصر في قسم «الأحكام العملية»، فلا يمكن اعتبار «الأحكام» التي لا تتسم بهذه الصفة العملية، أحكاما بالمعنى الكامل، حتى وإن وردت في شكل أمر أو حكم، فإنها لا تؤدي بالضرورة إلى تعيين سلوك بشري عملي؛ ولهذا السبب أقصى بلعيد الأحكام العقائدية بكونياتها ورموزها وأساطيرها، من قائمة «آيات الأحكام» ولم يحددها بقوله: «آيات الأحكام العملية أو المعاملاتية»[45] كما أقصى الآيات القرآنية التي تهم الأخلاق الاجتماعية[46] أو كما سماها في موضع آخر «القواعد السلوكية التي تعتمدها المجتمعات البشرية»[47].

---

42. الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:52ـ53.
43. الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:42.
44. الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:40.
45. انظر: الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:56.
46. انظر: الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:40.
47. انظر: الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:39.

وهذا الإقصاء منه مفهوم لخلفيته القانونية التي لا تعترف سوى بالحكم العملي، فهو يعرف القاعدة القانونية بقوله: «وظيفة القاعدة القانونية أن تأمر البشر باتباع سلوك معين في علاقاتهم بعضهم ببعض يكون مشفوعا بجزاء معين، يطبق كلما اكتملت الظروف والشروط التي حددت له، ويبرز بذلك الطابع العملي والمفعول الإلزامي للقاعدة القانونية... لهذا السبب الرئيسي وعلى خلاف ما يراه الفقهاء القدامى، فإننا نرى ضرورة عدم اعتبار العديد من الآيات القرآنية آيات حكمية، نظرا إلى انعدام الشروط اللازمة لذلك فيها[48].

عملت أمينة ودود على إسقاط مفاهيم الدرس الهرمنوطيقيفي في قراءتها لآيات الأحكام خصوصا من قبيل «القراءة» و«التأويل» و«النصّ المُسبَق».

إن غياب الجانب العملي في الآيات العقائدية والخلقية لا ينفي تأثيرها القوي في المكلف من حيث إلزامه بتطبيق باقي أنواع الأحكام العبادية منها والمعاملاتية، «فالقواعد التشريعية السماوية تلقى احتراما وقبولا لدى الناس أكثر مما تلقاه القواعد التشريعية الوضعية، لسلطان العقيدة على النفوس... بالإضافة إلى ما تتميز به الشرائع السماوية عن الشرائع الوضعية من حيث احترامها في النفوس، فإننا نلاحظ أن الشريعة السماوية تدعم قواعدها التشريعية بالجزاء الأخروي، وبخاصة في الحالات التي لا يملك القانون الوضعي أن يصل إليها لعدم توفر وسائل الإثبات فيها، مما يؤكد أن الصفة الدينية في القاعدة القانونية ميزة حقيقية، لأنها تمنح تلك القاعدة سلطانا قويا مرتبطا بضمير الفرد ووجدانه»[49].

أما الغاية من تشريعات الأحكام الخلقية السمو بالنفس البشرية لكي تكون أقرب إلى الكمال أخلاقا وسلوكا، وأن الفرد الأخلاقي هو الفرد القادر على الإسهام في خدمة المجتمع الذي ينتمي إليه وهذا الفرد هو الغاية من وجود التشريعات الدينية وما تتضمنه من توجيهات سلوكية[50].

---

48. الصادق بلعيد، **القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام**، ص:39ـ40.
49. محمد فاروق النبهان، **المدخل للتشريع الإسلاميّ**، ص:13.
50. محمد فاروق النبهان، **المدخل للتشريع الإسلاميّ**، ص:14.

وخلاصة القول أن إقصاء بلعيد للأحكام العقائدية والخلقية كان بمنطق قانوني ومقياس وضعي، وهو أمر مجانب للصواب لعدم تطابق المعادلتين السماوية والوضعية.

وهناك مقاربة قانونية لمحمّد الشرفي لآيات الأحكام، سلك فيها منهجا قانونيا بحتا، حاول فيه التمييز بين القانون والفقه الإسلامي، مع إعطاء الأفضلية في المزايا الحسنة للأول، وإضفاء السلبية والتخلف على الثاني، فمثلا القصد في القانون الجنائي في النظام القانوني الجديد هو «إعادة تأهيل المنحرف أو على الأقلّ عزله وإبعاده عن إيذاء غيره»[51]. أمّا في الفقه فإنّ القانون الجنائي قائم «على القصاص والعقاب البدني، وهي عقوبات غايتها الإيلام مثل الرجم بالحجارة»[52].

> لرجال القانون الدستوري نظرة مخصوصة لآيات الأحكام، فَهُمْ يبحثون فيها عن ما يُسمّى بـ «القاعدة القانونيّة».

إنّ القانون الجنائي، حسب الشرفي، تضمّن ضربيْن من الجنايات هما[53]:

ـ جنايات محدودة العدد: عقوبتها «الحدود» المستمدّة من الأحكام القرآنيّة.

ـ مخالفات وجُنَح: عقوبتها «التعزير» القائم على اجتهادات القضاة. مع ملاحظة أنّ عقوبة التعزير قد تمّ التخلّي عنها اليوم لأنّ التشريعات المعاصرة مبنيّة على أساس الشرعيّة، وهو ما يقتضي ضبط الجُنَح والجرائم وما يوافقها من عقوبات.

لقد لاحظ الشرفي أنّ هناك عقوبتيْن من صنف «الحدود» ليس لهما أيّ سند قرآنيّ هما ضرب عنق المرتدّ وقتل الزاني رجمًا. ونكتفي في هذا العمل بالتعرّف على وجهة نظره القانونيّة في العقوبة الأخيرة.

لقد ورد الكلام على الزنى في ثلاث آيات. ففي الآية 15 من النساء 4 إشارة إلى «نساء» ﴿يَاتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ﴾، وهو ما يدلّ على القيام بعمل غير أخلاقيّ عقوبته الإبقاء في البيوت أو الأذى (النساء16/ 4) بالنسبة إلى الأعزب أو العزباء. وتنصّ الآية الثانية من النور 24 على عقوبة الجلد (100 جلدة) بسبب ارتكاب الخيانة أي إقامة علاقة

51. الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحريّة**، ص:10.

52. الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحريّة**، ص:10.

53. الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحريّة**، ص:81.

جنسيّة خارج إطار الزواج، وهذا ما يستوجب مثل هذه العقوبة الشديدة. وفي ضوء ذلك خلُص محمّد الشرفي إلى القول: «يتحتّم حصر معنى الزنى في العلاقة الجنسيّة بين رجل وامرأة أحدهما متزوّج لأنّ هذه العلاقة فقط يمكن اعتبارها جناية لأنّ فيها في نفس الوقت مساسا بالفضيلة واعتداء على حقّ الغير وخيانته»[54].

وهنا لاحظ المؤلّف أنّ القوانين الوضعيّة تميّز بين «الخطأ المدنيّ» (علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج) و«الخطأ الجزائيّ» (علاقة جنسيّة خارج إطار الزواج فيها خيانة للقرين). من ذلك أنّ القانون التونسي اليوم لا يعاقب على علاقة خارج إطار الزواج. أمّا عقوبة الزنى فهي خمس سنوات. إنّها عقوبة شديدة وصارمة. وهذا العقاب يشمل الرجل الزاني وكذلك المرأة الزانية بمعنى أنّ العقاب يطبَّق على طرفيْ العلاقة وليس على أحدهما. ثمّ إنّ الإجراءات الجنائيّة لا تبدأ إلاّ إذا طلب القرين، ضحيّة الخيانة، ذلك.

والمستفاد ممّا سبق قوله أنّ المقاربة القانونيّة الدستوريّة تعمل على قراءة آيات الأحكام قراءة قانونيّة تنضبط بضوابط منها: تصنيف العقوبات إلى أنواع، المساواة بين الجنسيْن أو بين الجميع أمام القانون، استحضار النظرة التطوّريّة في التعامل مع القوانين والتشريعات في ضوء سيادة قيم حديثة ومعاصرة مثل حقوق الإنسان والمواطنة وحريّة المعتقد والضمير والمسؤوليّة الفرديّة والعدالة.

وتحرص أيضا هذه المقاربة على تفعيل إحدى أهمّ آليّات التعامل مع الأحكام والقوانين وهي آليّة التأويل، التي تحرر مستخدمه من قيود قراءة آيات الأحكام قراءة حرفيّة وسكونيّة تتغافل عن سيرورة التاريخ وتلغي حراك الاجتماع.

الخاتمة

في غب هذه الورقة العلمية أعتقد أن ما قدمته يشكل المنظور الحداثي للاجتهاد، وفق رؤية المقاربات الحداثية لآيات الأحكام، من حيث الخلفية الفكرية والمعرفية والمنهجية والتطبيق، وهذا البحث يطرح سؤال الضابط والمنهج والتطبيق وأساس

54. الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحريّة**، ص:84.

قراءة النص القرآني أو إعادة قراءته في أفق مناهج وأدوات الحداثة، ويمكن إجمال النتائج في الآتي:

من منظور القراءات الحداثية لا بد في تفسير النص القرآني وتأويله من القطيعة مع إرث القراءات الاجترارية التراثية، وعدم الالتزام بضوابط التأويل التي تتكئ عليه هذه القراءات التقليدية، وتعتبر القارئ محور عملية التأويل، وليس النص ومبادئه، فالنص بالنسبة لها لا يتعدى الوقائع الجزئية التي نزل لأجلها.

والمشكلة المطروحة بالنسبة للحداثة في المنهج المتبع والمؤسس لقاعدة تأويل النص القرآني، والأزمة أزمة نظر واجتهاد ومنهج، والحل يكمن في:

العودة إلى النص القرآني بقراءة جديدة منطلقها وأساسها المنهجية المعرفية المقترحة في إعادة القراءة. وهي تنطلق من نسبية النص وأحكامه التشريعية (آيات الأحكام)، وأنسنته، وعقلنته.

وارتكازها على بعدين: بعد إنساني؛ تمثل في تركيزها على محورية الإنسان في آيات الأحكام، فهي تعالج قضاياه الوجودية، ومن ثم فهو محور هام في بناء المنهج المعرفي في التعامل معها وفي صياغتها، لكن تبعا لخلفياته المختلفة، وليس قصدا لمعنى النص. **بعد منهجي**؛ أخذها بأدوات ومناهج فلسفية ونقدية غربية، إلا أنها استثمرها وفق ما يخدم بناءه المعرفي الجديد، وبما يستجيب لأطرها المرجعية.

الحل عند الباحث يمكن في تجاوز هذه القراءة الحداثية، والرجوع إلى النص بقراءة منفتحة على الواقع ومسترشدة بالعلوم الحديثة، لكن أيضا مركزة على مقصدية النص والمتكلم جل جلاله، والأمر يحتاج لتكوين نسق فكري توفيقي بين المذهب الحرفي المتجمد على النص، والمذهب التأويلي المنفلت من عقاله.